清史研究前沿·宗教与法律

编者按：作为中国历史上最后一个传统王朝，清朝的历史遗产对当代中国仍然有着巨大的影响。要深刻、准确地理解现代中国的形成，就必须深入认识清史。因是之故，清史研究在国内外学界长期备受关注，社会上对了解清史亦有着十分广泛的兴趣。《清史研究》作为国内外惟一一家专注于清史的学术期刊，对于深化清史研究，客观呈现当代清史研究的成就和特色，具有义不容辞的责任。本期编发的专栏文章，就"三教堂"和"回例"等相关问题进行讨论，力求探寻清代国家治理中在宗教与法律上的某些特征，以期为学界的进一步讨论抛砖引玉，提供问题导向。

清前期政教关系中的儒教及三教问题

——乾隆朝三教堂案研究

曹新宇

[摘要] 清乾隆朝河南学政林枝春奏准禁毁三教堂。在乾隆帝的首肯下，三教堂案逐渐演化为一场由上至下的全国性清查运动，并留下较为完整的有关档案。近年来，学界在华北各地的田野调查中，相继发现大量有关三教堂的地方文献，内容包括村庙碑碣、教派经卷以及口述史材料。原本不被注意的清初政教与基层社会的互动，也在地方文献与中央档案的比对之下开始呈现，有助于研究者从地方化的视角，重新梳理清初政教关系、思想运动以及民间教派之间的复杂关系。

[关键词] 儒教　三教堂　政教　教派运动

[中图分类号] K249.3　**[文献标识码]** A　**[文章编号]** 1002－8587－（2019）－03－0001－021

近30年来，思想史研究者越来越强调宗教，特别是民间教派对明清社会的影响。有学者提出，"宗教化"是近世中国社会思潮的重要趋向。明清以降，在"三教合一"风气的推动下，中下层士大夫或受到民间文化熏陶，形成"三合一"式的儒家思想学说，或者发展改造儒家学说，借宗教化的组织，为下层社会提供精神道德引导。也有学者进而猜测，"民间性儒家学派"的宗教仪式，甚至有取自白莲教者。[①] 这些极富启发的观点，对于当代的思想史研究，已经开始产生重要影响。[②]

[收稿日期] 2018-11-21

[作者简介] 曹新宇（1973—），男，中国人民大学清史研究所教授，北京100872；caoxy@ruc.edu.cn

[基金项目] 中国人民大学重大基础研究计划（14XNL002）成果。

① 参见王汎森：《道咸年间民间性儒家学派——太谷学派的研究》，收入氏著《中国近代思想与学术的系谱》，吉林出版集团，2011年，第39-59页，及氏著《权力的毛细管作用：清代的思想、学术与心态》（修订版），北京大学出版社，2015年，第211-212页；更早期的有关讨论，见余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社，1987年，第507页、第516-543页。

② 值得注意的是，持上述观点的学者，基本上没有民间教派的研究经验。

研究者在推动“宗教化”、“民间性”乃至“三教合一”等概念，成为思想史研究关键词之时，如何从社会史，特别是民间宗教史领域，认识上述观点，具有重要的参照价值。换言之，理解近世“儒家学说”、“三教合一”等等耳熟能详的历史脉络，除了“宗教化”、“民间性”等概念之外，是否存在更好地融会思想史与社会史的路径？

关照这一问题，清前期有一个与“三教合一”有关的案件，即禁毁三教堂案，便显得非常值得研究。三教堂案兼具思想观念史与法律社会史两方面的特点，文献也较为丰富。除了有关清中央级档案保存完好外，近年来研究者在田野调查中，又发现了大量的地方文献，为我们通过这一案例，重新检视思想史与社会史的内在逻辑问题，提供了有利的条件。

一、林枝春请禁“三教堂”

清廷查禁三教堂，始于河南学政林枝春的倡议。[①] 乾隆九年（1744）四月十二日，林枝春“为崇祀非经仰请敕禁以隆圣教事”，具折奏请乾隆帝下令查禁北方各省“三教堂”，摒异端以尊儒教。[②] 密折引乾隆帝尊儒之举为奥援，盛赞当今皇上隆儒之盛，为盖古所未有：

> 窃惟尼山泗水，至德与天地而并参；重道崇儒，盛典遘圣朝而莫逾。我皇上道契时中，心符睿哲。御极之初，即重新辟雍文庙，宫墙焕采，俎豆增辉。每岁春秋丁祭，銮辂亲临，盥荐升香，隆仪备举，是以寰宇之内，咸知严师敬学。盖圣人道大德宏，师表万世，国家典崇礼重，用以展诚敬，肃观瞻，倡导师儒，风示甿庶，俾跻于一道同风之盛。非如二氏，以因果修行立教，诱贪利畏祸者而趋之。无论村僮市侩，皆得范金合土，刻桷丹楹，奉庄严而求福佑也。

清王朝尊崇孔圣，倡导师儒，盖缘于两千年来，儒礼于中国人伦教化，实有形塑之功。“其序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别”，根植中国社会，成为牢不可破的价值。林枝春身为河南学政，援引皇上崇儒重道，弦歌国朝礼教文治，并不令人感到意外。但此番铺垫之后，他要阐明的重点，反倒是儒家在民间的没落：皇帝在上尊崇儒教，各府州县在下侮圣非经！问题似乎出在释道二教。二氏立教之法，恰与儒家相左。在儒家看来，释道二氏，不是士君子之教。他们利用世人趋利求福的弱点，诱“村僮市侩”之辈，捐资助庙，许诺其获得“福报”。不仅如此，林枝春还在河南发现大量三教堂，“隆异端而侮至圣”，实为风俗人心大害：

> 臣恭膺简命，视学中州，岁科两试九郡四州之内，城邑村墟，道途所历，凡有关于学校风化，莫不留心体察，加意激扬。务期俗尚渐归醇正，无如积习相沿，愚民难悟。虽不至肆为奸慝，而礼教文治所关甚巨，不得不亟请禁止者，则如豫省三教堂之设，甚非经而不可为训也。

这些三教堂有何种弊病，令林枝春必请朝廷严加查禁？原来，三教堂虽以三教归一为名，同堂供奉三圣，但在圣像安排上，一般以佛居中，老子居左侍、孔子居右侍。这让以“卫道”自居的林枝春，感到难以容忍。

林枝春，字继仁，号青圃，福建福清人。乾隆二年殿试一甲二名，赐进士及第出身。林枝春治礼经，性刚狷。晚年曾因对福建流行的“停葬”风俗（二次葬）深恶痛绝，遂致书福建臬司刘慥，力陈停葬非礼不孝，建议官给工费，择地为之掩埋，以革除闽俗陋风。[③] 早在乾隆六年，林枝春即以通政使司右通政、翰林院侍讲，出任河南学政。三教堂案的提出，即在此任。在初

---

① 康熙三十六年衍圣公孔毓圻即曾移咨山东巡抚王国昌、布政使刘公暟，请撤山东周村等地的三教堂匾额及孔子像，但此举未成为国家政策。参见孔毓埏：《拾箨余闲》，《续修四库全书》第 1177 册，上海古籍出版社，2002 年，第 153 页。感谢山东大学孔勇博士的提示。

② 《军机处录副奏折》（下略作《录副奏折》），乾隆九年四月十二日河南学政林枝春奏折，中国第一历史档案馆藏，档号：03-1380-011。

③ 林枝春：《与刘按察使论速葬之法书》，见贺长龄编：《皇朝经世文编》卷 68，《礼政十五 · 正俗上 · 丧礼下》。

步调查之后，他在给乾隆帝的奏折中写道：

> 臣始试彰德时，即闻城内有堂一所，规模宽敞，中设佛、老、圣人三像，附近男女，时往瞻拜祈祷，已属可骇。既而巡查各属，所在皆然。如武陟一县，则有三十八处；涉县、河内、阳武、临漳次之。安阳、武安、浚县、汲县、温县又次之。商丘、南阳、淮宁、郾城又次之。总豫省合计凡为三教堂者，约五百九十余处。其堂或别称殿、称阁、称寺。而商城石洞，尤为宏壮，其像杂用铜铁土木石，皆藻缋金饰，采色耀目。其位次，佛踞中，老子、圣人互相左右，而略小其身，俯列旁侧；其奉祀，缁流、羽士。而宁陵、鹿邑、永城、信阳州，住持率女僧，尤污秽媟慢而无礼。臣既经闻见，嗣复据各学详招，考其创始，多由前明末造，好事之徒，设立名色，既奉佛、老以招引愚民，复借圣人以笼络儒士，习熟见闻，恬不为怪。故历年以来，素封之家，不吝捐赀拓地，无力之辈，辄复募化重修，间有心知其非，不致阻抑，恐反致流俗訾议而附会其说者。又谓孔子觉世牖民，亦佛亦老，是以有皆古圣人之书，有同归一致之论。不知其非圣无法，邪说诬民，尤莫此之甚者也。至分位之凌替，仪文之屑越，又其小者不足言矣。臣窃思文明之代，圣道炳若日星，享祀之荣，优崇关乎典礼。在二氏援儒，究未必归儒，而愚民尊圣，寔不免侮圣。

林枝春认为，孔子享祀为国家大典，河南通省三教堂林立，五百九十多处，遍布各府州县。表面上，三教堂内亦祀孔圣，实际上，却使得典祀淆乱、礼法坏弛。更何况，上述三教堂的守庙主持，多为僧、道、女尼；并非学宫士子。儒家正统的“仪式正当性”受到了严重挑战，实有必要从上至下，有所规范。

然而，儒释道“三教合一”的思想，唐宋以降已颇流行。实际上，儒、释、道三教都有从自身出发，以我为主，贯通三教的思想发展。辽宋金元以来，华北各地以三教合一为名，倡设民间经堂、庙宇的活动，更是屡见不鲜。特别是到了明中叶以降，不少民间教团的经堂即称三教堂。林枝春所奏三教堂多由“前明末造”，即与明代民间教团的发展趋势大致吻合。三教堂崇祀，相沿已久，必非一日之功。如何清理，自当极为慎重。提出问题之后，林枝春也开出一个自认为妥当的解决办法：

（一）其中一切额碑标示三教名目，悉令撤去。

（二）现存祠宇，有僧道住持者，仍改称寺观，佛老像设，照常听其供奉。

（三）三教堂清理出孔子圣像，由各州县有司会同教职，奉迎安设于学宫。

（四）如三教堂建在无人爰领的公地，可改建为义塾，或作讲明乡约处所。

二、清前期的两种儒家正统观

林枝春请禁三教堂，但仅就他所知，河南一省已多达五百九十多处。这样规模庞大的查禁活动是否可行，如何实施？这一问题深入讨论下去，倒是触动了清代“儒教认同”的某些大经大法。这封奏折四月十二日具奏，直到四月二十三日，乾隆帝才下旨令“九卿议奏”，议准施行的时间，则要更晚。[①] 而从日后乾隆帝的有关指示来看，他对林枝春的查禁建议，不无保留之处。

林枝春在解决儒家正统的“仪式正当性”问题上，建议采取政治强制手段，与清初的儒家正统观有关。不过，需要指出，清前期社会上至少有两种儒家正统观，其中的对立之处，特别值得注意。

第一种，体现为清初儒家精英所倡导的“屏异端崇圣学”的保教卫道观念。

清初不少儒家知识精英，经历过明末饥荒、疾疫、灾变、地震、溃兵、流民、农民大起义、

---

① 光绪《钦定大清会典事例》卷 501，《礼部 · 方技 · 僧道》。

明朝覆亡的巨大灾难之后，又饱尝清军入关之后圈占旗地、下令薙发、衣冠尽变的精神创伤。他们中间不乏投身抗清事业，失败后又归隐山林，藏身江湖的知识分子。因而，在清初知识界，对明亡之痛的反省，是非常普遍的。而有些学者将明朝灭亡的原因，归咎于社会上经义不讲，实学不兴；追根溯源，则是宋明理学以及晚明心学，都窜入释道二教思想，因而导致儒家政教，日近衰亡。

清军入关时年甫十岁，日后被尊为清儒实学宗师的直隶博野县人颜元（1635-1704），述及曾读《甲申殉难录》，"读至'愧无半策匡时难，惟余一死报君恩'，未尝不凄然泣下也！至览和靖祭伊川'不背其师有之，有益于世则未'二语，又不觉废卷浩叹，为生民怆惶久之。"[①] 顺天府大兴康熙三十二年举人王源（1648-1710）发愤著述，同样因为"目睹亡明之覆辙"，转而心追三代之善政，博学广问，日稽夜营者，为《平书》"。[②] 书成之后，作者请康熙二十九年蠡县举人李塨（1659-1733）评论订正。"塨附己意于后，而成《平书订》"。李塨青年时代即为颜元门生，后与颜元及一道讲习经济学问的学者，被称为"颜李学派"。

颜李学派，除了讲求实学为后世学者熟悉之外，另外一个特点，便是以辟异端为己任。颜元在与李塨等人论学之际，曾作《唤迷途》，将"谋衣谋食寻常僧道"、"参禅悟道僧人炼丹修仙道人"、"番僧"、"惑于二氏之儒"、民间"各色邪教"当作儒教的五类敌人，予以力辟。[③] 颜元青年时曾有过参禅、求道的曲折经历，如今摒弃异端，大声疾呼自有"生下来现成的道"，何必去向人家"求道"：

> 你们那（哪）个是西域番僧？大都是我天朝聪明人！欲求道，当求我尧舜周孔之道，尧舜周孔之道，是我们生下来现成的道。……若无夫妇，你们都无，佛向那里讨弟子？佛的父亲若无夫妇，佛且无了，那里有这一教？说到这里，你们可知佛是邪教了，是异端了。假佛原是正道，原行得，他是西域的师，西域的神，我们有我们中国的师，中国的神。自己的师长不尊，为甚么去尊人家的师长？自己的父母不孝，为甚么去孝人家？何况原是邪教，原是异端！[④]

值得注意的是，颜元疾言厉色地呼唤"我们中国的师"、"中国的神"、"自己的师长"、"自己的父母"，天朝之人"求道当求我尧舜周孔之道"，另一面，却是对于儒教自身抱有的强烈的危机感。他甚至有预感，儒家政教可能终结于清朝，感叹"今日儒运，恐遭焚坑、清流之祸不远矣！"为了让更多不甚通文义的人听懂他的呼吁，颜元的《唤迷途》采用白话俗语，希冀通过劝化大众而挽劫转运，并鼓励"凡为孔子徒者，广为钞传，于以救生民，报国恩，回天意……"[⑤]

颜元充满危机意识的儒家卫道保教思想，今天看来，迹近极端。但在清初儒家思想精英当中，并非偶然现象。王源著《平书》，声言当今天下，乱政教者八："曰倡，曰优，曰僧尼，曰道士，曰左教，曰西洋，曰回回，曰盗贼，皆非民也；虽民亦不可有者二：曰穷民，曰乞丐；"必欲去之而后快。[⑥] 他进而将上述十类人，分别难易，从易到难，提出所谓去除之策。例如：倡优贱民，惟上不禁，严禁可立止；左教邪教，"杀无赦"；天主教"驱逐西洋使返其国而不与通"，去之不难！而对于难以骤然去除，"安居坐食"的僧道、"自为正朔、服色"的回回，王源甚至不惮借"权术"驱之（又自称是用"权术"行经义）。但观其术，颟顸浅陋之处，不一而足：

---

① 颜元：《习斋四存编》，上海古籍出版社，2000 年，第 101 页。
② 李塨：《平书订》，四存学会校刊，卷 1，第 1 页。
③ 颜元：《习斋四存编》，第 160-188 页。
④ 颜元：《习斋四存编》，第 166-167 页。
⑤ 颜元：《习斋四存编》，第 188 页。
⑥ 李塨：《平书订》卷 1，第 2 页。

仙佛道甚高，僧道以邪秽不肖，坏之甚恶，其令天下僧道，年六十以上，道高行修愿为僧道者留之，聚而处之，官衣食之，使奉其教。毋招徒，招徒者诛。以子弟为僧道徒者，诛。自为僧道者，亦诛。毋募化，募化者笞。布施者亦笞。毋为人诵经、祈福、荐亡，祈福荐亡者，杖。使之荐亡者亦杖。惟闭户修其清净寂灭之学，而其道始尊。其不愿为僧道，及年六十以下者悉归民。凡寺庙大者，入官为公廨，小者，听改为民居勿夺也。所诵二氏书，焚之。土木像，毁之。铜像、铜器，输官充鼓铸。尼比倡优例，立禁之不留。贤才举为士，耕者授之田，武勇募为军，有资愿为商、有艺愿为工者，听。括其地以倡、尼，为之配，不足者，婚于民。……违令者，杀无赦。……又下一令曰：回回本西夷之人，入中华者已久，宜用夏变夷。顾守其俗不变，不尊朝廷之法，不奉圣人之教，是乱民也。

至于除盗贼、穷民、乞丐，则略陈严保甲、修武备、厚储蓄；去穷民一策，以乡正会同保长、甲首公议，依靠宗族、亲戚、邻里收养，没有条件的话，由官方收养。收族恤故之外，建议官方保底。余无新意。①

对于王源激烈的排外主张，颜李学派的代表人物李塨，仅对其阐发不当、论述不周之处，做了订正。而基本主张，则与王源别无二致。例如，对左道邪教的处置上，李塨补充提出分别处理的策略：

左道亦不可一概，如采生折割、传头教主之类，则当诛之。烧炼符咒等，则刑而屏之。聚会号佛吃斋之愚民，则当教而化之。如颜先生《唤迷途》等书，使乡正讲解之，不从然后刑之。

又如，对于《平书》以“权术行仁义”之说，李塨仅仅认为容易引起误解，严而少恩，不似恺悌君子儒者之言。为此，他提出更为圆通的解说：“盖权术之正者，即仁义也。不可曰以权术行仁义也。权术之非者，非仁义也，又不可曰以仁义用权术也。”②

而对僧道、回回的处置方案，二人不同之处，只是一急一缓而已。李塨担心骤然毁教驱除，反致激变，因而主张按照以夏变夷的思路，给予出路。但另一方面，李塨对释道二教的态度，更为决绝！其论僧道十二条曰：

今拟变异端之道，十有二焉。令乡正集僧道，与之讲《唤迷途》，官亦不时讲化之，一也。量其材或入于士，或授之田为农、为兵，或使为工为商，二也。配之倡尼，不足，官设法助之婚娶，六十以上返正，愿娶不愿娶者，听，三也。改寺庙以居僧道，不可居者，分给之，使卖材别购，惟留正神祠宇，四也。老而不能为士农工商者，责令其亲族姻党养之，如无，则收于养济院，官养之，死葬之，五也。令人献二氏书，藏匿者，责，搜而尽焚之，六也。毁其像，七也。限教之三年尽变，不一旦峻驱之，八也。若三年不变，幼者责而变之，六十以上者，僧送之南海普陀山，道士送之东海蓬莱诸山，不许通中国招徒、募化、祝福，九也。反正而有小善者，即嘉其悔悟如常人；大善，旌赏之，十也。僧道未变前，俱入于保甲；甲首、保长、乡巡等，时时察之，若有违抗意言及沟通谋逆者，即刻禀官，擒而诛之。或诛其首，而变其余。十一也。喇嘛僧，真者驱归外国，中国人从者，令为民，十二也。归伦则正而乐，不归伦则邪而灾，《平书》所谓僧道何苦不为民者也，而亦安有变之可虞哉？③

颜李学派为代表的保教排外思想，在清前期儒家知识精英当中影响很大；而颜李实学之绪余，直到清末仍反响不绝。④

---

① 李塨：《平书订》卷 1，第 2-4 页。

② 李塨：《平书订》卷 1，第 6 页。

③ 李塨：《平书订》卷 1，第 6-8 页。

④ 徐世昌曾为《国粹学报》颜元画像作像赞曰：“谓先生为墨学耶，则行不悖儒；谓先生为道学耶，则言不遵朱。因材施教，师胡安定；敦厚崇礼，似张横渠。合政学为一源，慨道艺之分途，潜心于兵农礼乐；致用则水火工虞，是将上窥乎三物六艺，与周孔为徒。”见《国粹学报·图画》，1905 年，广陵书社（影印），2006 年，第 47-48 页。

而第二类儒家正统观，则强调判别异端与否，不能以同异为据。持此观点者的主要代表，是清初最高统治者康雍乾三帝。

在康熙朝后期的“礼仪之争”期间，教宗在中国反复交涉之后仍坚持裁定拜孔祭祖等礼仪为“异端”时，康熙帝盛怒之下决意禁教，并在教廷使节呈递的禁止中国礼仪的告示后，朱笔亲批：“览此告示，只可说得西洋人等小人，如何言得中国之大理。况西洋人等，无一人同（通）汉书者，说言议论，令人可笑者多。今见来臣告示，竟是和尚、道士异端小教相同。……以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事。”①

应该指出，康熙帝抨击天主教是“异端小教”，并非一时兴起之言。此前康熙帝说明“敬天”之意时，即曾说过：

> 且中国称上帝，人人皆知，无不敬畏。即朕躬膺大宝，凡事法天，罔敢或斁。六十年来，朝乾夕惕，祗承帝命。中国敬天之道如此，岂尔西洋只知为造物主区区祈福求安者，所可比拟哉？况祈福求安，与佛道之异端何异？②

康熙帝所谓西洋天主教实为“僧道之异端”，雍正帝曾发布上谕专门做过解释。这篇上谕，系统论述了雍正帝对中国政教原则的理解，影响很大，直到清末处理基督教案，仍旧有臣工提出予以参考。③

雍正五年（1727）四月初八日，正值汉地相传佛诞之日，又恰逢葡萄牙使臣上贺表。雍正帝借此机会，特意发布上谕，向臣工阐明自己的政教思想，强调儒教与天主教及佛道二教的区别：

> 向来僧道家极口诋毁西洋教，而西洋人又极诋毁佛老之非。彼此互相讪谤，指为异端，此等识见，皆以同乎己者为正道，而以异乎己者为异端，非圣人之所谓异端也。孔子曰：攻乎异端，斯害也已。岂谓儒教之外，皆异端乎？凡中国、外国所设之教，用之不以其正，而为世道人心之害者，皆为异端也。……同一事，而其中之是非邪正分焉。是者、正者，即为正道；非者、邪者，即为异端。故所论只在是非邪正之间，而不在人己异同之迹也。……若云奉天主之教者，即为天主后身，则服尧之服，诵尧之言者，皆尧之后身乎？此则悖理谬妄之甚者也。西洋人精于历法，国家用之，且其国王慕义抒诚，虔修职贡，数十年来，海洋宁谧，其善亦不可泯。蒙古之人，尊信佛教，惟言是从，故欲约束蒙古，则喇嘛之教，亦不可弃。而不知者，辄妄生疑议，乃浅近狭小之见也。④

雍正帝反复申明：儒教不是排他性的宗教派别，儒教所谓异端，也不是宗教派别意义上的互指异端。教不分中外，用之不正，皆为异端。圣明君主所赞同的认同，自然与宗教认同有所不同。“西洋人精于历法，国家用之”，不是鼓励崇奉天主教；“约束蒙古”而重视喇嘛教，绝非帝王宠信番僧。

雍正帝对儒教性质的这一诠释，非常重要，不仅抓住了儒教认同的超越性特点，也显示出其作为少数族裔满洲君主，对认同政治的特有警惕。天主教称奉天主之教民为天父的儿女，最令雍正帝反感。类似逻辑的“夷夏之辨”，也历来是儒家士人反满的重要思想资源。雍正帝更欣赏的，则是“天下一统，华夷一家”的儒家正统观。这一点上，雍正帝的儒教正统观，倒是与康熙帝“中国之大理”的观点是相通的。

乾隆帝在这一问题上，对康雍二帝的思想有所继承，但也体现出他求全责备的个性。乾隆

---

① 中国第一历史档案馆、美国旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所、北京语言文化中心编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第 1 册，中华书局，2003 年，第 49 页。

② 《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第 1 册，第 45 页。

③ 方浚师：《蕉轩随录　续录》卷 6,《世宗论异端》，中华书局，1995 年，第 214-217 页。

④ 第一历史档案馆编：《雍正朝起居注册》第 2 册，中华书局，1993 年，第 1175-1177 页。

朝是清王朝国力鼎盛的时代，皇帝在政教领域的雄心，也体现得更加明显。乾隆帝继位之初，便发起一场规模不小的“沙汰”僧道的度牒改革。①

乾隆帝自诩深知佛道二教。他推行度牒制度改革，不忘多次表示，此举并非儒教正统之“屏异端”，相反，沙汰僧人，正是出于“护持正教”之意：

> 朕崇敬佛法，秉信夙深，参悟实功，仰蒙皇考嘉奖，许以当今法会中，契超无上者，朕为第一，则并无薄待释子之成见可知。特以护持正教之殷怀，不得不辨其薰莸，加之甄别。②

此后半年之内，乾隆帝两颁上谕，重申“朕于二氏之学，皆洞悉其源流。今降此旨，并非博不尚佛、老之名也”。③ 又说：“朕先所降旨甚明，原以护持僧、道，而非有意苛削僧、道。”④

不过，这项改革的主要措施，乍看类似前文《平书订》王源、李塨解决“僧道问题”的建议，不免给人留下乾隆帝度牒改革主要目的在于“灭佛”的印象。⑤ 然而，乾隆帝的改革目标是“渐次裁减”，并非消灭佛教。实际上，乾隆帝也并不认为官府有能力彻底清除僧、道。⑥

除多次声明其本意在于“护教”，乾隆帝强调：“盖见今之学佛人岂独如佛祖者无有，即如近代高僧实能外形骸、清静超悟者亦稀；今之道士岂独如老、庄者无有，即如前世山泽之癯实能凝神气、养怡寿命者亦稀。然苟能遵守戒律，焚修于山林寂寞之区，布衣粗食，独善其身，犹于民无害也。”⑦ 显然乾隆帝心目中，真正的僧道，孤寂清修是最低标准。这个标准，乾隆帝在不同场合多次表示过：如僧道应“闭户焚修、严持戒律”；⑧“僧、道果能闭户焚修，亦如隐逸之士遁迹山林，于世教非大有害。”⑨ 但乾隆帝也有现实的一面，深知佛道二教流传久远，不仅对于民间教化不无小补，为僧为道，也是穷民谋生之一途。

> 夫释、道原为异端，然诵经读书而罔顾行检者，其得罪圣贤，视异端尤甚焉。且如星相、杂流，及回回、天主等教，国家功令，原未尝概行禁绝。彼为僧、为道，亦不过营生之一术耳，穷老孤独，多赖以存活，其劝善戒恶，化导愚顽，亦不无小补。帝王法天立道，博爱无私，将使天下含生之类，无一不得其所。……若云僧道多一人，则尽力南亩者少一人，恐目今不为僧、道者，未必皆肯尽力南亩者也。朕令直省督抚年终汇题，即欲徐徐办理之意，而并非谓目下尽行禁绝之人之为僧、道也。据赵国麟此奏，误会朕意，恐他省督抚尚有似此者，故再行申谕，务体朕抚育群生、物各得所之意，详悉妥议，徐徐办理。⑩

值得注意的是，乾隆帝此刻虽称“释道原为异端”，但随即强调儒生“罔顾行检者，其得罪圣贤，视异端尤甚”，这是严守祖宗之法，分明是雍正帝的异端论！

---

① 相关上谕的整理，可参见杨健：《清王朝佛教事务管理》，第 2 章第 3 节《乾隆朝度牒制度的兴废》，社会科学文献出版社，2008 年。

② 中国第一历史档案馆编：《雍正朝汉文谕旨汇编》第 2 册，雍正十三年九月二十三日，广西师范大学出版社，1999 年，第 233 页。

③《雍正朝汉文谕旨汇编》第 2 册，雍正十三年十一月初七日，第 351 页。

④ 中国第一历史档案馆编：《乾隆朝上谕档》第 1 册，乾隆元年二月二十四日，中国档案出版社，1991 年，第 21 页。

⑤ 杨健：《乾隆朝废除度牒制度的原因新论》，《世界宗教研究》2008 年第 2 期。

⑥ 乾隆二年三月十一日上谕，专门论述这一问题：“给与僧、道度牒一事，朕前后两颁谕旨，明切晓示，冀督抚、有司办理妥协。昨问及安徽巡抚赵国麟，据伊奏称，有此一番澄汰，嗣后便可不必再给度牒等语。朕不知赵国麟之意，将以度牒为多事滋扰而不必给耶？抑谓释、道之教应行禁绝，而嗣后无庸给发，遂不许人为僧、道耶？恐直省督抚未必能如是精明强固、不动声色，遂使天下无一僧、道也。”见中国第一历史档案馆编：《乾隆帝起居注》（二），广西师范大学出版社，2002 年，第 83 页。

⑦《雍正朝汉文谕旨汇编》第 2 册，雍正十三年十一月初七日，第 351 页。

⑧《乾隆朝上谕档》第 1 册，乾隆四年六月初三日，第 411-412 页。

⑨《乾隆帝起居注》（二），第 82-84 页。

⑩《乾隆帝起居注》（二），第 82-84 页。

这种宗教认同的微妙之处，仔细观察，实际上随处可见。乾隆帝申明，其意并非禁革僧道，但同时又不忘谕令督抚“善于体会”，免得“错会朕意，以为崇高佛老，则又非矣”。①

三、查禁三教堂的困境

清初崇儒之风的复杂背景提醒我们，乾隆九年林枝春请禁三教堂成功，不应简单地视作儒家礼治的胜利。

清初儒家知识精英义愤填膺地挞伐儒学受到异端的挑战，清初诸帝只是将其当作可以加以利用而控制思想舆论领域的手段之一；另外，他们还需要时刻提防“屏异端”出现“夷夏之防”的走向。② 只有当我们详细审视清廷这次查禁三教堂运动的长期影响，才容易看到这种“礼仪正当性”政治的更多面向与真实性质。

林枝春奏准查禁三教堂之后，在顺天府的大兴县，查出一桩三教堂案，但案情远比林枝春所称“违制渎乱”令清廷担忧。

乾隆十一年（1746），云南张保太大乘教案继续发酵，“贵州、四川、云南、湖广、江南、江西、山西等省”均查出大乘教的活动，清政府在办案中搜出“逆书伪谶”，并有教徒供出，曾有人前往北京传道。③ 张保太大乘教案，早在乾隆四年即引起清廷注意。当时，江苏常州府江阴县破获夏天佑“邪教”案，查出竟有远从云南鸡足山张保太处带回的经卷抄本。④ 但经云南当局查明，大乘教祖师张保太已在监病故，因而没有继续追查。然而，乾隆九年，江苏太湖西昂山禹王庙又发生了一桩宜兴县一家十三口自杀案，背后牵涉龙华会“邪教”，同样出自张保太门下。⑤

这次又有张保太大乘教徒供出有人赴京传道，引起乾隆帝高度警惕。京畿、直隶马上展开严厉缉查。步军统领很快在京南盘获了在以“茶叶”、“静养工夫”治病的弘阳教。据供：其教先系河南卫辉府道人、传与右安门外居住赵姓旗人。作会时，并有“永平府属石佛口无为教道人”前来吃斋。乾隆帝当即谕令河南巡抚硕色缉拿卫辉府道人、直隶总督那苏图密访前来作会的“无为教”是否系张保太流传之教；并令“凡有聚集诵经之处，即细加盘诘”。

很快，当局于通州附近，访获弘阳教教徒张三道，供出传教师父，即系步军统领拿获之犯。但河南奏报，没有缉拿到所谓卫辉府的传教道人。乾隆皇帝对此大为不满，斥责河南巡抚硕色：“此奏甚属草率了事，汝向来即不肯留心整饬地方！”⑥

在乾隆帝严督之下，清廷追查范围迅速扩大。顺天府尹蒋炳拿获弘阳教董应科等人，供出此教传习百余年，牵引十四州县。“据大兴县访得京南紫各庄三教堂，为弘阳教聚集之处。塑有邪教神像。宛平县访得弘阳教会头：郎垡村系连玉惠、坎檀村系任一魁、大井村系刘氏等”。由于未发现与张保太大乘教有关，紫各庄三教堂的弘阳教，只按照“寻常邪教”处理。除了将教首董应科按律治罪之外，其他各村会头，仅拟重责枷示，所获的塑像、经卷销毁。据各大学士议准：“三教堂”系邪教聚会之所，恐日后结连香会，改为公所，以便随时稽查，田产亦酌

---

① 《清高宗实录》卷 242，乾隆十年六月己酉。

② 如前文所述，乾隆帝不仅自视精通佛法，也自居护持佛教。因而在清理度牒、追查“邪教”同时，也念念不忘为名刹古寺御赐联匾，以示宠信笼络。见第一历史档案馆藏：《朱批奏折》（下略为《朱批》），乾隆十一年十一月初四直隶总督那苏图奏折，档号：04-01-01-0139-013。

③ 张保太案的官方记载，参见马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》第 19 章《鸡足山大乘教》。

④ 《录副奏折》，乾隆四年十一月二十二日云南总督庆复奏折，档号：03-1373-040。

⑤ 《录副奏折》，乾隆九年三月二十八日署理两江总督尹继善奏折，档号：03-1380-009。

⑥ 《清高宗实录》卷 269，乾隆十一年六月癸未。

量充拨。[①]

后经顺天府勘查奏报，紫各庄三教堂，竟有“瓦房九十一间，土房二十二间；地七十一亩八分六厘五毫”，显然是一处规模宏大的庙宇。[②]

这种规模的庙宇，往往不是单个村庄可以独自支撑的，而上述被捕的宛平县弘阳教会头，无疑就是围绕这座三教堂，组织信徒或村民进香、上会的香头。

紫各庄三教堂案发之后，直隶总督那苏图迅速清理通省三教堂，但只字不提弘阳教案，仅称林枝春疏入议准后，据乾隆帝面谕“此等事件，汝等地方官即当妥协办理”。经查，直隶通省在宛平、涿州、房山、霸州、滦州、磁州、邯郸、成安、肥乡、清河、长垣、定州、易州等处大小三教堂，共有 91 处。处置的方案：

> 或改作书院义学，或改僧寺道院、文昌祠庙……臣酌照部议，如系城镇高燥之区，改作义仓、书院、义学；如原系古刹寺院，现有僧道住持者，仍为寺院。将三教堂匾额悉行另换。如系旷僻村坊，二三间零星房宇，无人管理者，即令拆毁。分别公地、民地，召垦给主，事竣备行咨部。其旧存遗像，照部议于通省义学、书院，分移安奉。若遗像数多，请于洁净公所，备供一室，平时禁止出入，毋令师生人等坐立挤沓，以远亵慢。[③]

可见，直隶清理三教堂的办法，基本上就是林枝春的建议。直隶总督那苏图避开紫各庄三教堂的弘阳教，其中一个考量，显然是担心给乾隆帝留下直隶三教堂牵连“邪教”的印象。因为三教堂之禁，尚属“崇祀非经”，若划定成邪教案件，其问题严重程度，则陡然升级，并牵涉对失察邪教官员的处分、弹劾，恐怕一旦查办起来，真不知要伊于胡底。

但真正让乾隆帝紧张的，却是这些庙宇背后，是否存在一个庞大的教派结社网络。不论是淘汰僧道、查禁民间经堂、三教堂，还是查办邪教，皇帝最担心的是其中是否隐藏“悖逆”。邪教案动辄牵连数省，比起孔子是否在民间获得正统的祭礼，跨地域的暗流涌动，更加让统治者提心吊胆。

就在办理张保太大乘教案之时，乾隆帝即指示：“邪教煽惑多人，蔓延数省，皆藉经堂为藏纳之所。此番严拿党羽，务绝根株。”要求究查大乘教的经堂，切断教派传播的网络。而贵州总督张广泗心领神会，立即奏报拟将查办大乘教发现所有“斋堂、祠庙”，“或拨作墟铺，或改置社仓、义学”。[④]

然而，总的来说，除直隶因京南紫各庄三教堂案发，担心牵涉“邪教”，迅速对本省三教堂进行清理之外，其余北方各省督抚，大多表面虚张声势，实则观望不前。

就连受到乾隆帝训斥的河南巡抚硕色，也并不真正积极追查，更不去彻底追究这些所谓儒家仪式的规范。即便弘阳教牵扯出一个河南卫辉府道人，硕色似乎也不感兴趣。[⑤] 至于河南五百九十多处三教堂，学政既然只提到正风俗，硕色也就没有兴趣去清查他们的背景。硕色为官因循，但求无过，已多次被乾隆帝责问。[⑥] 他自然不愿本省再惹上“邪教”的麻烦。查禁三教堂虽经河南学政提出，在河南的执行，却似乎大打折扣。

而河南清查三教堂，直到新任学政梦麟任上，才被再度提上日程。乾隆十七年（1752），河

---

① 《清高宗实录》卷 271，乾隆十一年七月庚戌。该教创自明万历年间，名为弘阳教。由于避讳的缘故，乾隆朝以降档案、官书中作“弘阳教”、或“洪阳教”，后多作“红阳教”。

② 《录副奏折》，乾隆十一年九月初二日直隶总督那苏图、顺天府尹蒋炳奏折，转引自宋军：《清代弘阳教研究》，社会科学文献出版社，2003 年，第 172 页。

③ 《朱批奏折》，乾隆十一年十一月初四直隶总督那苏图奏折，档号：04-01-01-0139-013。

④ 台北故宫博物院藏：《军机处档折件 · 录副奏折》（下略作《军录》），乾隆十一年十二月二十一日贵州总督张广泗奏折，文献编号：000037。

⑤ 《清高宗实录》卷 269，乾隆十一年六月癸未。

⑥ 《清高宗实录》卷 123，乾隆五年七月庚寅。

南学政梦麟上奏，再议清理三教堂。林枝春当年查禁三教堂的建议，主要是禁止三教圣人同堂供奉。原有僧、道住持的释、道庙宇，因之改为寺、观。若属公地，则改为义学、公所。孔子像设既成，不便毁坏，可转至书院、义学安奉。但在这场礼仪正当化运动中，梦麟很快发现，安置孔子圣像，成了一个累赘。实际上，以现在的文庙、义学、书院，接纳民间三教堂的孔子像，表面上尊孔，实则更不成体统：

> 查书院惟省会郡城有之，其各州县多仅设义学，率皆湫隘，以圣像数百之多，令各处奉迎安设，势必不敷。不得不求之公所，而公所不过一廛半楹，或陈迹旧地，扫除无人。以圣像安奉其中，尘封土积，甚至墙屋坍塌，露日炙热，牧[儿]乞丐往来，纷扰是非，特不足昭诚敬，而适以滋亵渎。如仪寿，则六像安设，□见一亭；兰阳，则三像安设，旧屋一椽。其他处多者更可类。……直省学宫，具设木主，则圣人之不应像祀明甚。况愚工拙匠揣摩形似，纷错不一，且年久剥落，形貌不全。即使书院、义学可以安奉观瞻，尚有不合。况公所闲置之地，数像攒聚，芜秽不修，尤非妥备之道。臣再四筹画，圣像销毁，理固非当，而草率位置，尤觉不安。

以河南的情况来看，如果认真执行林枝春的建议，书院、义学、公所，全部改造成供奉民间造像的庙宇也不足供奉。再者，儒家礼制本来奉以木主，不尚像设。从各府州县民间三教堂里清理出来的孔子像，已经年久剥落，若要真心迎奉，还得重桩彩绘不成？另外，民间三教堂塑像，本非以孔子为主神，塑像形制，纷乱不一，年久失修，残缺不全，由官方统一堆放，更是不成体统。真是请神容易送神难！

梦麟奏请朝廷，要为这些民间查出的孔子圣像，安排一场“葬礼”。他的计划更为离奇：请皇上饬令巡抚，各州县按照转移出孔子像的数目，定制木匣，并在官地上选址，“择洁深瘞”，此后还唯恐亵慢圣像，再令瘞埋之后，勒石树碑，禁止牧放。此计一出，梦麟颇为得意。甚至建议其他各省查禁三教堂所移出的孔子圣像，一体办理。①

梦麟，蒙古正白旗人，进士出身，世代公卿，皇帝眼里的“满洲世仆”。乾隆十五年（1750）出任河南学政。十六年，以国子监祭酒、河南学政，升任内阁学士兼礼部侍郎，升任后仍留河南学政。

梦麟少年得志，深受乾隆帝宠信，以礼部侍郎留任河南学政，尚不到三十岁。而此刻的河南巡抚，正是清查京南紫各庄三教堂的原顺天府尹蒋炳。就在梦麟上奏查禁三教堂之前，湖北马朝柱教案波及河南，蒋炳未及前往剿捕，已被梦麟率先赶赴，抢了头功。为此，蒋炳已经受到乾隆帝的申斥。现在蒋炳避祸不及，像这种荒唐的大型“孔子圣像葬礼”，既然皇帝的宠臣说埋了好，蒋炳乐得随声附和，只是补充说埋在义学、书院的空地即好。而且建议各州县率同教官，择高洁处所深瘞，并声称“圣像安之厚土，既免亵慢之端；归于学宫，仍在尊崇之地”。②若不是蒋炳老练，河南还得建立无数个圣像陵园，还要准备勒石立碑禁牧。

梦麟已经陷入了民间造神活动的怪圈。这件事，乾隆九年林枝春没有说透：既然民间通过“援儒”来获取所需要的象征资源，就预埋了让统治者投鼠忌器的籽种。梦麟奏入，很快就接到乾隆的朱谕：“此不便明议”；令梦麟与巡抚蒋炳，酌量行之！

乾隆帝深谙清初以降儒教认同政治的微妙，“不便明议”四字，道破其中要害。另外，“治人之道，莫急于礼，礼有五经，莫重于祭”。即便依照儒礼祭义，也不宜官埋圣像。儒家祭礼“首重尽己顺道。孝子尽己事亲，忠臣尽己事君；次言布泽施惠，泽之大者，教之本也，贵在使民知惠之必将至”。换句话说，传统祭礼最注重的，除了尽己，是让每个有份的成员祭祀之后分到鬼神享祀过的祭肉（即“祭毕而馂余”），因而在仪式的往复当中，强化巩固儒礼秩序下的孝

---

① 《军录》乾隆十七年四月九日河南学政梦麟奏折，文献编号：008213。

② 《军录》乾隆十七年九月十日河南巡抚蒋炳奏折，文献编号：009166。

道与团结。若按梦麟所请，各省官地瘗埋民间孔子像，不仅事属不经，而且费而不惠。其他各省一体办理，岂不是在全国范围尽失儒礼“祭统”之义？

林枝春卫道保教的沉重包袱，梦麟一旦背上，似乎就难以放下：如果毁弃民间查没的孔子像，担心招致非议；但守着这些圣像，又是供不可供，埋不可埋。即便乾隆帝从其所奏，由官方专门伺候这些五花八门的孔子像，也不免有降儒教为二氏之寓意。难怪乾隆帝接到奏报后，立即以“不便明议”，对此加以制止。

四、直隶三教堂的教派化与地方化：里社与宗族的儒学诠释

（一）三教堂的教派化

乾隆十一年（1746），京南大兴县紫各庄规模庞大的三教堂，被查出是弘阳教庙宇。直隶总督那苏图迅速查禁通省三教堂，以杜绝影射。但直隶其他三教堂与弘阳教等民间教派有无关联？直到今天，依然是一个未解之谜。

近年来的历史田野调查显示，那苏图当年的担忧，并非全是杞人忧天。笔者在河北省定州北齐村，发现了一座清初的三教堂。这座北齐村的村庙，规模宏大，新中国成立之初被改建为小学校。二十世纪九十年代中期，恢复为庙宇，对外称为“韩祖宫”或“韩祖庙”，但几乎没有人知道它曾经叫做三教堂。

学术界很早就注意到这座韩祖庙。1928 年，李景汉应中华平民教育促进会邀请，出任定县平民教育实验区调查部主任，开展过著名的定县调查。李景汉《定县社会概况调查》便收录了这座韩祖庙的情况。平民教育促进会美国干事甘博（Sidney D. Gamble）的调查报告中，也有收录。①

韩祖庙的韩祖，就是弘阳教的创教祖师韩太湖。弘阳教是明清华北知名的民间教派，创立于明万历年间。据教内传说，祖师韩太湖（1570-1598），生于明代隆庆四年五月十六日，卒于万历二十六年十一月十六日，直隶广平府曲周县人氏，道号“飘高子”，又称为“飘高祖师”。韩太湖早年修道临城太虎山，“宗弘阳以立训”，创下弘阳教，又称混元教（或混元门），二十六岁上京传道，此后其道大兴。乾隆年间清廷在大兴县紫各庄三教堂查出的弘阳教，即是此教。

上世纪八十年代末，民俗学学者董晓萍在民间文艺的调查中，注意到这个正在筹建的庙宇。②到本世纪初，欧大年（Daniel L. Overmyer）③、范丽珠④、梁景之⑤、李浩栽⑥、刘平、周育民等学者，都相继在此做过调查；此外，专门研究弘阳教的李世瑜、宋军⑦、杨德睿⑧，也在文献收集中，涉及到这个韩祖庙。九十年代中期，韩祖庙重建后，大量的历史碑刻，包括新式石碑，开始重新汇集到庙内。不过，从民国时期李景汉的调查，到当代学者重新开展的田野调查，韩祖庙内丰富的碑铭，却很少引起学者重视。

---

① Sidney D. Gamble, *Ting Hsien: A North China Rural Community*, Stanford: Stanford University Press, 1954.

② 董晓萍：《民间记录中的僧道度劫思想》，《北京师范大学学报》1995 年第 6 期。

③ 欧大年、侯杰、范丽珠主编，耿保仓等编著：《保定地区庙会文化与民俗辑录》，天津古籍出版社，2007 年。Daniel L. Overmyer, *Local Religion in North China in the Twentieth Century: The Structure and Organization of Community Rituals and Beliefs*, Leiden: Brill, 2009.

④ 范丽珠、欧大年（Daniel Overmyer）：《中国北方农村社会的民间信仰》，上海人民出版社，2013 年。

⑤ 梁景之：《清代民间宗教与乡土社会》，社会科学文献出版社，2004 年。

⑥ 李浩栽：《韩祖庙会中的宗教文化表现》，《民俗研究》2006 年第 1 期。

⑦ 宋军：《清代弘阳教研究》，第 225-226 页；李世瑜调查所得《药王传》，见该书第 160-161 页。

⑧ 杨德睿：《从超验到通俗——弘阳教诉求主题变迁的研究》，《宗教人类学》第 4 辑，社会科学文献出版社，2013 年，第 245-274 页。

笔者2001年后开始系统收集这些碑刻，曾公布过部分调查发现。① 但关于这座韩祖庙与清初三教堂的关系，除了在小范围与研究生教学讨论，一直没有公开发表。

韩祖庙现存碑刻当中，有两通石碑，最为惹眼。两碑均建造于康熙年间，螭首龟趺，精美大方，不仅修造年代最早，规格也最高。两篇碑文的撰者，均为定州知州，一篇碑文为康熙八年（1669）董大信所撰，另一篇为王朝佐所撰，题刻石于“皇清康熙岁在阏逢阉茂月应夹钟之吉”，当是康熙甲戌二月，即康熙三十三年（1694）。核诸方志，董大信任定州知州，在康熙六年至九年（1667-1670）；王朝佐的知州任期，是康熙廿八年至三十六年（1689-1697）。②

图1 王朝佐碑（局部）

两通石碑保存完好，仅个别字迹涣漫不清，有凿磨的痕迹。另外，二碑碑题，均有三字磨去，董大信碑，题记前三字不可辨，仅存“□□□碑记”。而王朝佐碑同样仅见“□□□碑记”。拓识碑文之后，才发现文中每遇堂名，则有凿划之处，显然是有意为之。

经拍摄所有凿划字迹后，再局部放大，王朝佐撰碑文当中，一处“堂名□□”，依稀可辨凿去字迹为“三教”二字（见图1）。

“堂名三教”，显然，碑记所述庙名就是“三教堂”！据此补出碑文中被凿蚀掉的堂名，全文通释。现在可以确定，两通碑刻的碑题一致，均作“三教堂碑记”。也就是说，定州这座弘阳教的庙，在康熙年间即称为三教堂。

乾隆十一年紫各庄三教堂案后，直隶通省清出91处三教堂。所查府州县中，即包括定州。而从碑上被凿掉的字迹，似乎亦可证明，直隶确实经历了那苏图所奏之三教堂更名一事。这座三教堂凿去堂名之后，遭遇了怎样的历史命运？是否一度皈依儒学，被改为书院、义学？或者充作公所、甚至变成释道二氏的庙宇？一切不得而知。

据笔者调查，清代北齐村的科举与宗族，均不发达，明清以降，没有修过大型的族谱，也没有写过村志。要想知道这座三教堂在乾隆十一年之后的历史，文献上存在很大的缺环。然而，当笔者几乎已经要失望的时候，清道光《直隶定州志》中的一幅乡约图，让人不觉眼前一亮（见图2）。

北齐村三教堂，在清初就一定是座大庙。这一点，从康熙年间那些精美的石刻上，就可以看得出来。可以发动得两任定州知州为其亲撰碑文的庙宇，绝不会是蕞尔一室的小庙。而且这座村庙的基址，从始建之初，就没有迁移，一直在村东路北。另外，北齐村村子不大，只有一条大路，村庙的位置，非常好找。而道光二十九年《直隶定州志》上的乡约图，又是少有的绘制精美，标识准确。北齐村村东路北，仍有一处大庙，只不过，在图上题作“玉皇庙”（见图2）。

① 参见曹新宇：《从灾荒历史到灾难隐喻》，李文海、夏明方编《天有凶年：清代灾荒与中国社会》，生活·读书·新知三联书店，2007年，第465-478页；Cao Xinyu, “From Famine History to Crisis Metaphor: Social Memory and Cultural Identity in Chinese Rural Society”, trans. by David Ownby, *Chinese Studies in History*: 44 (Fall/Winter 2010): pp.156-171.

② 民国《定县志》卷9，《文献志·职官篇上·职官表一》。

图 2《庞村约图》，载道光廿九年《直隶定州志》卷 6,《地理 · 乡约》

很显然，这座玉皇庙，就是原来的三教堂！北齐村很小，这点事绝不会张冠李戴。三教堂在乾隆十一年被禁之后，便更名为玉皇庙，这下就不再违制，可以堂而皇之地载入官修志书了。

玉皇庙的庙名，很容易被误会为这是一座正统的道观。但实地调查过，就会明白其中的道理：民国李景汉定县调查韩祖庙时，庙内除了正殿供奉韩祖之外，还包括“圣庙、天齐大圣庙、药皇庙、玉皇庙、三教堂、混元殿、黄姑庙、奶奶庙等”。[①] 这座大庙几进院子，韩祖庙、三教堂、混元殿、玉皇庙，任何一座大殿的名称都可以代表这座大庙，哪个名字都不错。清初，三教堂是弘阳教庙宇流行时的庙名；遭禁后，便改为玉皇庙。名称不重要，大家都知道是韩祖庙！

反观乾隆十一年直隶查禁三教堂运动，就会意识到，林枝春禁三教堂以崇圣学、摒异端的目标，并没有那么容易实现。我们看到，北齐村三教堂的这次“更名”——不知是遭到了清理，还是主动更改——实际上反而保护了一座弘阳教大庙。林枝春大张旗鼓地倡议在民间查禁异端，但民间真正有实力的庙宇，似乎没费太大周折，就将来自于官方的压力，化解于无形之中。通篇三教堂碑记，只凿掉一个堂名，碑文的其他内容，只字未改。

（二）里社经济与儒学诠释

明清易代之后华北地方社会的重建，是史学界尚未深入研究的一个问题。但近年来华北历史碑刻的调查，已经发现大量香会、庙宇、行会的碑文，与清初地方社会的重建有关。

康熙八年（1669）为北齐村三教堂撰写《三教堂碑记》的定州知州董大信，山西洪洞人，举人出身。顺治十七年至康熙三年（1660-1664），任直隶广平府磁州知州；[②] 康熙六年至九年，任定州知州。董大信在定州知州任内，曾继承前任署理定州知州陈本厚恢复学宫未竟之业，重建了州学文庙的櫺星门，被当地儒生所推崇，因而将这项“功德”记入志书。[③] 至于董大信如何动员社会力量修复部分学宫建筑，官书不载。而几乎是同一时期由他撰写的《三教堂碑记》，也许可以帮助我们发现一些有益的线索。

---

① 李景汉：《定县社会概况调查》，中国人民大学出版社（据 1933 年“中华平民教育促进会”底本影印）1986 年，第 438 页。

② 光绪《重修广平府志》卷 7,《职官表四》。

③ 道光《直隶定州志》卷 10,《人物 · 职官》。

与一般碑刻将捐助者列名碑阴不同，董大信撰碑《三教堂碑记》上的“功德主”，碑阳起首，《三教堂碑记》题目以下，就题刻：“大清国直隶真定府定州新阳乡各里社军民人等见在北齐村修造”，主持修造活动的捐纳组织者为“会首信女东长村张门徐氏”，会首以下，依次详列：“付才村杨佳胤史氏、男张文曜李氏、王喜龙郑氏、郭大银马氏、杨门陈氏、王仲金王氏……”等35位捐献者。

捐献金钱数额，碑铭上没有直接列出，但仅从整个石刻的形制来看，本次捐助的金额，一定颇为可观。而组织修造者，会首东长村张徐氏，组织动员捐献人以已婚女性为主。大部分奉献者并列出女性及其丈夫的名字，如“杨佳胤史氏”、“王喜龙郑氏”作为一个捐献单位，但这种署名方式，仅仅是以示不便专擅而已。直接以女性作为唯一捐献人单位，如“杨陈氏”，“姚王氏”等，也很常见。值得注意的是，紧接着会首张门徐氏下面，有两组姓名，抬头高出众多捐献人的姓名。其一是“付才村杨佳胤史氏”，其二是“男张文曜李氏”。两人显然是会首的助手，而且其中一个，还是会首张徐氏的儿媳张李氏。

从我们了解到的明清华北民间教团的女性掌教、传教的情况来看，张徐氏主持的这次捐献，符合某些民间教团以女性为主体的传统。[①] 碑文终末，还附刻“庙主：杨国栋刘氏、杨门董氏”；两位庙主的书写格式，与上述传统相同；显然称为庙主的杨刘氏与杨董氏，是三教堂所在地北齐村的两位主妇。定州知州董大信所撰碑文，并列于众女施主芳名之左。不过，碑记全文并无一语提到她们，或她们的宗教。或许，知州大人也是受人之托，并不十分知晓她们的修行。

董大信《三教堂碑记》篇幅不长，虽综述三教如题，但主要是大赞孔子：

> 人有恒言皆曰三教归一。三教者，儒释道也；归一者，协于善也。请进而详□说：闻儒教始于黄帝，盛于孔子。伟哉孔子！后天地而生，知天地之始；先天地而大，知天地之终。昔苌弘语刘文公曰：吾观仲尼有圣人之表，河目而龙颡，黄帝之形貌也；长九尺六寸，成汤之容体也。言称先王，躬履谦让，洽闻强记，博物穷理，非圣人之兴者乎？由斯以谈，则知帝之圣者曰尧，王之圣者曰禹，师之圣者曰孔子。其道久而称光，远而称芳，道未可诠其有物，释未可证其无生。诚哉！匹夫而为万世师矣！

董大信称“儒教始于黄帝，盛于孔子”，又引述《孔从子》苌弘所云，称孔子具“圣人之表”，“黄帝之形貌，成汤之容体”。如此一来，儒教祖述黄帝，道法先王，圣教久远广大，自不待言。而道家所言“有物混成，先天地生”，[②] 佛教常说“无生法忍”，则其辞难知，其事难从，不免迂阔无据。特别是儒教与黄帝尧舜禹汤的关联，使其“法先王”之说，不再是无根之游谈；而相比之下，释道二氏与中国古史上的圣帝明王传统，几乎完全无关。这篇碑文只是为民间三教堂所撰，无伤大雅即可，但董大信还是借机为儒教进行了有利的诠说。

值得注意的是，这块三教堂碑记，将“老子”、“释迦”与“黄帝、孔子、圣人”一样，另起一列，顶格敬书。董大信原文，显然没有如此崇奉“老子”。这么说是有依据的。碑铭上顶格的老子二字，是碑记行文之外的衍字，只是为了表示崇敬起见，特地窜入的。而碑文正文中的老子，并无另列抬头。可以看出，董大信虽说崇儒教而抑二氏，但崇奉“先天老子”和“无生老母”的弘阳教信女们捐献之后，也要在碑刻中明确地加入自身的表达。

更有意思的是，董大信撰碑碑文落款的地方，竟然联书“奉直大夫知定州事河东董大信、直隶定州忠顺营都司东瓯林东、定州儒学署学正事古□王雨楫、定州吏目古越方斌”四人的官衔姓名，但列名四人并无撰者、书丹、题额等分工。知州、都司、署理学正、吏目已经囊括了

① 明清黄天道女性祖师的最新研究，参见曹新宇：《祖师的族谱——明清白莲教社会历史调查之一》，博扬文化事业有限公司，2016年。

② 即传世本《道德经》，第25章，“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，字之曰道”。

定州最主要的额定官员。[1] 这一点与一般的碑刻学不合：四人按官阶大小联合署名，又无分工，与其说是撰碑，更像是办差。

清初国家甫定，四方多事，华北各省下辖府、州、县普遍不堪重负。因军需浩繁，地方官除了征收额定赋役，还得不时筹饷办差，准备车辆，征调民夫，借用驴骡，筹措草料，不一而足！[2] 如果没有地方社会的协助，实在难以支应。另外，董大信上任不久，即筹划兴修州学学宫，谁说不需要地方上出钱出力呢?

我们的推测，在康熙三十三年王朝佐撰碑的碑记上得到了印证。王朝佐撰碑署名，同样是官员联名。官衔姓名胪列如下："奉直大夫知定州事加三级王朝佐、知县改授定州学正徐止敬、同知定州事军工加十六级蒋岳、定州训导马人英、定州吏目于正坤、廪膳生员李尔城"；也没有任何撰稿或题字等分工。知州、学正、同知、训导、吏目，全员出席，较之康熙八年碑文上列官名者更全。如果不带有公差的性质，碑文肯定是不会这样列名的。

列名者最后一位"廪膳生员李尔城"，排列位置与前面各官略有不同，而且姓名只在石匠之上。但他同样没有抄写碑文的任务，不出意外的话，该生员是为北齐村这次捐资刻碑活动，联络定州地方官的人士，因而被村民补刻在文末。

王朝佐，汉军镶红旗人，奉天官学生出身，入旗前祖籍不详。[3] 任定州知州之前，已有在直隶任地方官的不少经验；康熙二十八年任定州知州，三十三年为北齐村撰《三教堂碑记》。较之康熙八年董大信碑文，王朝佐碑内容丰富很多。

> 是地，中山定武所属也，里号北齐，堂名三教。初建于顺治十有七年，再葺于康熙三年，殿宇辉煌，巍峨耸翠，精洁超尘，光声四壁，甚胜概也，洵可乐也。道延善士，咸比足焉。此盛迹遗烈足以炫耀耳目，昭垂不朽，近则没身，远则一二世而止，亦曷能万代常祈，炳如日星也哉。于□传之后裔，延之奕叶，非勒石不著。前此之勒石者，一至再矣，可以示不朽矣。今之勒之者，又何为也，好善之心，随人自尽也，懿德之好，前后一辙也。兹本里陈姓讳喜凤者，久蓄大志，早储善念，撰碑以广厥志，数十年而未决。于康熙三十三年，广募资财，与众善士等，戮力同心，以有成□期□□石材，以继前此之业。月余，遂以告成焉。

据此可知，康熙三年以后，北齐村三教堂已经是一座"殿宇辉煌，巍峨耸翠"的大庙。而这次支持树碑刻石的功德主，是本村的陈喜凤。树碑似乎是陈氏多年来未了的一桩夙愿。

康熙八年东长村张徐氏在三教堂成功修造立碑，并请到知州大人亲撰碑记一事，对庙宇所在地的北齐村，一定是个不小的刺激！陈喜凤树碑的心愿，恐怕即于此有关。比对一下陈喜凤与张徐氏所立两块碑刻的形制就会明白，陈氏请知州王朝佐撰碑的最终刻石，从样式到尺寸到石材，无不是按照前者定制的。

与董大信不同，王朝佐懂得立碑人的心愿，也知道他们对于祖师韩太湖的崇奉，他甚至知道韩祖籍隶广平曲州，"生于隆庆，静修于太虎山，宗弘阳以立训，至万历年，其道益盛。号曰飘高子。"碑记中，王朝佐坦言自己对当下三教得失的看法。陈喜凤氏多年来募化资财，直到树碑之钱财与石材有了着落，而知州大人也欣然答应为之撰写碑记，心愿一朝得以实现。在王朝佐看来，根本原因，还是急公好义、人心向善的儒家伦理没有丧失。此外，即便是弘阳教树碑劝善，仍知标榜三教合一，借孔圣为荣，实为儒家伦理感人至深，天理人心未泯，正学昌明可待！王朝佐为此感慨道："华夏蛮貊罔不隆师范而祀春秋者，又属之谁乎？果在老氏乎？在佛氏乎？在弘阳乎？抑亦在尼山之圣乎？"以此而论，则弘阳教之流，日后也可能化为"圣道羽翼"吧？

此次碑石最终署庙主者，是陈纶及其子陈登科，排在陈氏父子之下是的陈登寿和赵喜灯，

---

① 定州忠顺营都司之设，缘于清初卫所尚未全部裁撤，仍有军户为都司所辖。

② 参见黄六鸿：《福惠全书》，收入《四库未收书辑刊》第 3 辑，第 19 册，北京出版社。

③ 道光《直隶定州志》卷 10，《人物・职官》。

不再像前碑庙主，是两位夫家姓杨的已婚女性。这种庙主安排，显然与北齐村的宗姓有关。

直到今天，北齐村的两户大姓，一直是杨姓与陈姓。其他村民都是小姓，包括李姓、王姓，等等。笔者调查了解到，目前北齐村韩祖庙的庙委会，基本上由村委会负责，但主要负责人仍是杨姓与陈姓。似乎该庙的庙主，一直在村子里的两个大姓当中流动，考虑到北齐村的姓氏宗族构成特点，这种安排可能也不失为一种长期的历史选择。

王朝佐撰碑记还透露出一些信息：北齐村三教堂在清初顺、康两朝开造的石碑，至一至再，远不止我们今天看到的这两通。可见这座庙宇与地方官的密切往来，由来已久。与此相比，两位定州知州所撰碑记，对三教堂即弘阳教的批驳，恰好与这座大庙与官府情好日密的事实形成强烈的反差。林枝春不无蔑视地讥讽那些贪利畏祸，全靠着募化资财，在释道二氏庙宇内进行修造便自命求得福佑的“村僮”、“市侩”之辈，正在凭借同样的力量，叩开儒教的大门。

庙宇经济的力量，在继续发展。查禁三教堂，似乎也未能够阻挡这种趋势。到李景汉 1928 年定县调查时期，“北齐庙会所占的面积，约有一百五十亩左右，每日到会的人数，估计有一万人上下。不但本县的人能来的都来，而且有许多人是从祁州、深州、饶阳、博野、蠡县等地方来的”。庙会牲口市的牲口，二千匹上下。而韩祖庙会上的捐税，已经成为“县里的一宗大收入，定例各乡各镇都有包税的人替县里收税”，“会上的牲口税，木货税，都按 6%计算的，里边还有 3%的牙用”。[①]

如此规模的收入，对于像北齐村这样小村，无疑是非常重要的经济来源。前面的乡约图上我们已经看到，北齐村属庞村约，伯堡里，在州城东三十里，本村在清代没有常规集市。清道光年间，北齐村最近的集市是州城东二十五里的东亭镇，逢一、六日集。另一个较近的集市为大辛庄镇，城东四十里，逢二、七日集。[②] 其在乡村基层市场结构中，并无商业地理价值。这样一来，庙会经济带来的收益，对北齐村来说，就更加举足轻重了。这种重要性不仅是经济上的，同时也是政治的。

前文已述，乾隆十一年直隶查禁三教堂，北齐村依靠更改堂名，躲过了进一步的清查。此后的乾隆三十四年（1769），嘉庆二十年（1815），清廷相继多次在直隶对弘阳教展开查禁，包括定州在内的多处弘阳教寺庙被拆毁，庙产入官。[③] 此后，弘阳教被列入专门的律例而遭到更为严苛的查禁。

但好像没有地方官愿意查禁这座红火的大庙，王朝佐撰碑碑记上弘阳教的来历，也没有给大庙惹来什么麻烦。迄今为止，无论是田野调查还是历史档案，我们收集到的资料，似乎都在表明北齐村弘阳教大庙的“兴隆”与“成功”。连近乎全知全能的乾隆帝，也没有能够盖过它的好运，而将其查办。民国初年，庙产兴学运动，在定县毁坏了大量的庙宇。李景汉“民国十七年曾调查东亭乡社会区内 62 村的庙宇，据村民所能记忆，原有庙宇数目共计 435 座，其中存到现在尚有神像的庙宇只有 104 座。其余 331 座庙宇，有的房屋已被拆毁，有的只神像已毁而房屋改为他种用处。……特别是民国三年孙发绪县长毁庙兴学，一年之内曾将 200 处庙宇改为学堂，民国四年改为学堂 45 处。原有庙宇中的寺没有一处不被毁坏”。[④] 然而，这场轰轰烈烈的庙产兴学运动，也没有冲击到这座大庙。韩祖庙农历三月二十一日的庙会，一直没有中断过！[⑤]

（三）村社化的三教堂与华北乡村儒学实践的发展

“毁庙兴学”也没有波及韩祖庙，村民的解释是“灵验”。关于北齐村韩祖庙的灵应，定州

① 李景汉：《定县社会概况调查》，第 438-439 页。

② 道光《直隶定州志》卷 7，《地理·市集》，第 57 页。

③ 参见宋军：《清代弘阳教研究》，第 169-183 页。

④ 李景汉：《定县社会概况调查》，第 422 页。

⑤ 李景汉：《定县社会概况调查》，第 173 表，第 419-420 页。

当地有一个妇孺皆知的传说，说得是韩祖散种救荒的故事。这个故事不见明清弘阳教道书，只是口耳相传。但民国以来，似乎开始出名。李景汉定县调查，就注意到这个传说。①

“传说从前深州、饶阳一带大旱，盼来下雨，仅剩下荞麦还可以种下。但农民缺乏荞麦种子，无法播种。这时，来了一个老头，自称北齐村韩姓，带着荞麦种子，到处赊放，说好秋后归还。”丰收之后，农民找到北齐村，发现该村没有韩姓，只有村东路北一座小庙，供奉韩祖。大家都相信是韩祖显圣救了饥荒，因而将这座韩祖庙重盖，并创办了三月二十一日的庙会。②

传说中的韩祖，就是韩太湖。韩祖散种救荒的传说，在定县广为流传，河北、津、京其他有弘阳教传播的地方，也都知道这个故事。

这个故事除了口头传说外，笔者在韩祖庙内现存碑刻中，发现最早提到韩祖救荒的碑文，为民国二十六年（1937）的刻石。这块碑无碑名题识，下据内容简称“飘高圣祖碑”：

> 飘高圣祖，大明万历时人也，世居直隶广平府曲州二疃村。姓韩，讳兆麟，号飘高子，生万历四年庚子。自幼家贫，无力读书，年十九岁觅投曲州南关朱师傅学道，次访武安王师傅讲法。静修太虎山漕溪洞，悟弘阳法，圆明觉性。学道弟子牛、马、李、宋、张、高、苏、林、董、曹十子，皆成正觉。现身说法，著明心、显性、苦工、探世、临凡五经。万历二十六年，著锦衣道巾入京，先投奶子府，转送石府完□，其道始兴。万历二十八年皇姑染病，祖应召，隔簾走线诊视，不用膏丹，只需茶叶为药，服之而愈。当时御马监程公公，内经厂石公公，盔甲厂张公公，皆宗之。祖竟不愿受名，乐安高尚，遂登空而往飘然长逝。御言，此乃飘高圣祖也。万历三十二年午戌皈西。经卷言之详矣。牛曹二子云游鄗地，化修师祠，仅蕞尔一室，规模狭小。明末岁多□，祖显化东方，即古遗传，岁旱甚晚雨，五谷尚未播种，祖赊放荞麦籽种，声名秋后倍还。诘问里居姓名，答曰北齐韩姓。秋，果大稔，及还村，无韩姓者，惟韩祖爷姓韩。众觉显化，皆欢悦，焚香叩拜，名册在炉内，某某所用多少，□实事相符，因此其道大盛。及清初国运兴隆，善人迭出，本村有陈喜凤者父子，历任其事，征求同志，广化八方，聚沙为塔，集腋成裘，将殿宇扩大。顺治十七年开始，逮康熙三年告竣。故塑牛曹二子侍，遂成巍峨耸翠之势。今之后人善男信女云集□拜，信心不已者，祖德之被于人也可概见矣。噫，遗传未足深信，五经现有，可征细心玩索，其经始言一理，中教为万事，末复合为一理，亦明明德，止于至善旨也。善人信士各会同人，追念圣祖功德，恐□年泯灭后世，莫不撰铭于石，以志不忘，且愿洞明三极，君子出续，列神仙通鉴，以扬祖德，庶继善成性，代不乏人，与世道人心不无小补云尔。是为序。　文庠生李金镕撰并书丹

这篇碑文比口头传说复杂很多，令人感到兴奋。它包含三种不同性质的内容：一是韩祖修道“成佛”、门下十大弟子、遗留五部经卷等等；二是包括“韩祖救荒”在内的各种神迹；三是本村陈氏父子兴修韩祖庙。碑阴刻石罗列出“旗杆、铁丝、竖碑”等项费用，以及诸位虔心捐助的“信士弟子”的名字，题记篆刻日期为“中华民国二十六年榴月”，即 1937 年农历五月。根据我们对该庙会习俗的了解，竖碑，旗杆等活动，极可能是农历三月底庙会上“信士弟子”捐助的结果。

据“飘高圣祖碑”记载，韩祖在明末一次旱灾当中显圣散种，此后其道大兴。陈喜凤父子发愿修庙，顺治十七年到康熙三年，遂成一大庙。“飘高圣祖碑”中所称康熙三年起扩建寺庙的陈喜凤父子，康熙三十三年王朝佐碑，即已出现。陈喜凤立愿造同款碑碣的决心，让我们已经可以感受到在北齐村大姓与其他各村同教会首之间的微妙关系。而北齐庙会经济地位的上升，更加加剧了这种关系的紧张程度。

---

① 李景汉：《定县社会概况调查》，第 434 页。

② 李景汉：《定县社会概况调查》，第 437 页。

民国二十六年“飘高圣祖碑”中的救荒传说，比李景汉的调查，已经晚出 10 年。碑文虽然指出，韩祖显圣后“其道大兴”，但末了又云“遗传未足深信”，态度暧昧，值得玩味。撰文者自属“文庠生李金镕”，又称韩祖为“圣祖”，显然一方面是前清的官学生，另一方面又是弘阳教的门人无疑。不过，并不是因为韩祖救荒传说缥缈不经，被文庠生置之“子不语”之列，而“未足深信”。韩祖的其他“神迹”：隔簾走线，治愈皇姑之类，均详为记述，且称“经卷言之详矣”。这说明，明、清弘阳教的道书中还没有这个传说。但似乎由于撰者是本村人，对祖师在北齐村显圣的传说亦不反对，故此使了“古遗传”的笔法。

此外，碑文中的纪年，干支淆乱。乍看以为是笔误，但是把所有的纰漏排列出来，却凸显出另外一个问题。撰者以韩祖生于“万历四年庚子”，“万历三十二年午戌皈西”。首尾相距 28 年，正是弘阳教内广为流传的韩祖之阳寿数。“午戌”显然不是干支写法，当是“戊戌”之误，然而庚子年至戊戌年应为 58 年，这是常识，勒石竖碑这样的大事，何至于疏漏如此呢？

万历四年（1576）为丙子年，三十二年（1604）为甲辰年，上述干支错误显然不是笔误所致。但如果从戊戌年上溯 28 年，当为庚午年，而这恰恰正是韩祖实际生卒年份（明隆庆四年庚午至万历二十六年戊戌）。可见所谓的万历四年之“庚子”实脱胎于隆庆四年“庚午”。但是，为什么本村的韩祖门人在知道教内传说的韩祖生卒之年的情况下，还故意将其后移整整 6 年呢？这一对刻在石碑上的干支与年代的矛盾，是否预示着本村“教门中人”与民间教派跨村落网络的一些微妙关系？

如前所述，陈姓、杨姓等北齐村著姓早在康熙初年就在充当韩祖庙的“庙主”。但他们并不完全等同于韩祖庙的主人。对于其他“各里社”的同教会首来说，这些庙主，更是“愿主”，即发愿护持庙宇的看护人。而组织群众赴韩祖庙朝圣的“香头”（或称会头）也一直习惯把北齐村的庙宇护持者称作“下家”，或“下处”，即上庙时能够歇脚的地方。

历史上北齐村的庙主，似乎并不只是简单地守护庙宇，他们代表着村落里的著姓的力量，自然地会利用建在村里的庙宇构筑自身的优势地位。如果我们对照康熙三十三年与民国二十六年这两块相距 240 年的碑文，就会发现，民国“飘高老祖碑”关于韩祖庙的历史追溯，实源于清初“王朝佐撰碑”。即所谓韩祖庙“初建于顺治十有七年，再鎊于康熙三年”等语。然而，“飘高老祖碑”的撰者把这个事实完全归功于“本村陈喜凤父子”，称其父子“历任其事，征求同志，广化八方，聚沙为塔，集腋成裘，将殿宇扩大。顺治十七年开始，逮康熙三年告竣”。但“王朝佐撰碑”说得明白，陈喜凤父子竖碑之前，为韩祖庙竖碑者早已“一至再矣”；另外，而陈喜凤“久蓄大志，早储善念，撰碑以广厥志，数十年而未决。于康熙三十三年，广募资财，……以继前此之业，月余，遂以告成焉”；陈喜凤父子积年之功，主要体现在康熙三十三年修建石碑一事。另一块康熙初年的碑刻，“董大信撰碑”在题记中也清楚表明，康熙八年的庙主尚是北齐村杨门的刘氏和董氏；而当时运动官府树立碑刻的首倡者，却是外村的某位女会首“东长村张门徐氏”。而本次修造主力，为张徐氏召集定州新阳乡各里社施主所为。很显然，清康熙之前，这座韩祖庙是定州一带弘阳教门下各会共建的庙宇，并非是一座简单的村庙。

两篇碑文对读之后，民国“飘高老祖碑”私淑乡党之意，明白不过。而新碑文中这一系列的年代混乱，显然是有意识地被营造出来，目的在于强调本村对这座庙宇的控制权。韩祖生卒年代的后移，就是要腾出数年时间，容纳后人为其营造的各种“神迹”，“祖师散种救荒”的故事，也正处于这张不断扩展的“神迹单”上。

在我们最近的调查中，民国二十六年没有被收入民间教派道书的这个故事，已经被“经卷”化，富于细节，故事结构形态也更加圆满。据最新的传说，“万历子丑年，大旱不雨，农民不能春播”，在六月间天降大雨，韩祖化作常人，施放荞麦，“在定州北齐村起首”，一直“放至大兴左佛落”，救人无算。“定州知州详奏万历皇爷，皇帝追查是实，即命定国公徐大人在北齐村监

修庙宇，并每年三月二十日集会上庙。”[①] 这种说法，肯定了“韩祖救荒”是在成佛之后的“万历子丑年”，而可能的年代，只有万历二十八年庚子、二十九年辛丑，或四十年壬子、四十一年癸丑。不过，细节的堆砌，某些时候，反而会暴露真实性的问题。核诸府州各方志，定州一带上述几年里，并未出现大规模旱情。

韩祖散种传说，产生及传播的动力，很可能要在“村落—宗族”与跨村落的教派网络中寻找。关于这种关系，我们很幸运地在韩祖庙其他历史碑刻中发现了一些线索：

有一通光绪二十九年（1903）为修建庙内玉皇殿佛龛所立石碑，述及修造历史，指出“追昔祁、博、蠡、安百感百灵在庙前创建石牌楼”等事，清楚显示，韩祖庙直到清末的修造活动，仍然依靠祁州（今安国）、博野、蠡县、安平等县信徒的奉献。这一点在其他碑刻中得到印证。光绪三十一年刻题“兹因三教老祖普济群生灵应异常造”的一通石碑，刻有大量捐助立碑者的姓名，同样主要是博野、祁州的信徒。而民国十四年（1925）、民国二十年两块功德碑上的当地弘阳教会首，都是博野县城东村人。

维护这样规模庞大的庙宇，北齐村要依靠外村的同教，源源不断地“进香”、“朝圣”。而以北齐韩祖庙为祖庙的各地会首，也需要一座大庙，来维系自己的“里社”中的入会群众。不过，年复一年地上庙缴“油钱”，很容易令各地会头和北齐村庙主之间产生矛盾。每年三月二十日大量香客赶赴北齐村的庙会，庙主难以接待安排，也易生芥蒂。这些情况正是“韩祖散种救荒”传说出笼的背景。

祖师显圣，似乎令同教很难否认。另外，谁说各地会首不需要一个“奇迹”，去劝化善男信女呢？但是，表面的平静下，也有不满的表达。最近采访到一位蠡县的韩姓会头，就告诉我们：北齐村韩祖庙是韩祖爷皈西之后，祁（州）、博（野）、蠡（县）、安（平）几家会头，共同看风水择定的庙址，与北齐人本来无关。而她本人，就是韩祖家的后人。[②]

不断里社化的北齐村韩祖庙，已经创造出一种不同于千禧年教派式的秘密的宗教形态。李景汉定县调查包括东亭乡实验区各村秘密宗教团体的调查。有村民加入的十种秘密宗教团体为：“普济佛教会、背粮道、圣贤道、九功（宫）道、老师道、理门、香门道、坐功道、静心道、金香道”。但这些教团当中，并不包括教义类似的弘阳教（或混元门）。[③] 无独有偶，保定市档案馆现存民国档案中，涉及秘密宗教或道门的案卷中，同样没有弘阳教的影子。[④]“里社化”的韩祖庙，已经与村落、宗族、市场及地方的利益，紧密地联系在一起。用儒教社会的乡里眼光来看，它已真正融入儒教的日用伦常世界，不再那么容易引起与外部社会的紧张。

五、余论：淡出清代政教的三教话语

乾隆二十五年（1760）岁末，清廷内阁汇奏：闽粤二省武员例行续请颁发上谕。但看到内阁拟与上谕一起下发的书单，乾隆帝忽然发了脾气。引起皇帝不快的，是书单上《三教归一》一书。很快，内阁接到乾隆帝责令裁减颁发书籍的指示：

> 朕诸事惟求核实，若相沿具文，皆所不取。著内阁将向来例给诸书，择其有裨益实政者颁

① 《混元祖教祖师传代家谱》（抄本），近勇堂藏。

② 韩太湖不娶无后；据道内传说，保定地区韩祖后人，实为邯郸曲周韩氏族人北迁一支。见 Cao Xinyu, “From Famine History to Crisis Metaphor: Social Memory and Cultural Identity in Chinese Rural Society”，pp.156-171。

③ 李景汉：《定县社会概况调查》第 181 表，第 444 页。

④ 保定市各县国民党党部档案将当时活跃的秘密教团定为反动“会门”、“道门”，其中 11 个全宗档案比较集中反映 1945 年前后这些会门、道门的情况。

发，余俱酌量裁剪。[①]

《三教归一》在乾隆帝心目中，无疑属于“无益实政”者流。清王朝已经定鼎燕京近两个甲子，成功战胜了“胡无百年运”的诅咒，乾隆帝对“三教”话语，似乎也越来越不耐烦。

乾隆二十六年，山东按察使沈廷芳上条陈：建议将曾子、孟子门人，请增入祠，与本朝汤斌，一并从祀学宫。不料，这一看似寻常的儒礼议案，引起乾隆帝极大的反感。乾隆帝对沈廷芳一面责以“好名”，一面又斥其身为臬司，即当“在臬言臬”，应专攻“律例之因革”，而不是空谈礼义。他下令山东巡抚查其有无过犯，查复并无过失，仍于次年将沈廷芳开缺，并对其建议增祀曾孟门人，予以公开谴责：

> 似此挦撦浮文，何济实政？国家信赏必罚，明示彰瘅，尚未能使天下之人皆知所省惕，而猥以已往之人，用虚言进退，谓足转移风俗，能乎不能？此皆明季相沿陈腐恶习，朕所深恶！[②]

乾隆帝公开表达他需要的是“在臬言臬”的能吏，而不是人师；并痛斥儒家典范政治“以虚言进退转移风俗”为“明季恶习”。显然，皇帝此刻已不再将儒教话语当中的“礼议”，看作是塑造认同的重要机制。而过去出于政治考量展开的礼学辩论与廷议，现在也被暗中抛弃。

道光十六年（1836），林枝春倡禁三教堂92年之后，山西学政汪振基援例奏请查禁晋省三教堂。奏折一如林枝春当年的腔调：

> 窃惟礼有常经，民间供奉神像，除载在典祀，垂为官制者，不得违例供奉。臣闻山西省向有三教庙。佛居中，老子居左，孔子居右。乡愚积习罔知悖戾。……查访寿阳县属之西步落、太安镇、李家沟等村，均有三教庙。据该县知县臣钟汪杰详称，该属西步落、太安镇二处，业经晓谕，移供神像，更改庙名；惟李家沟一处，仍有该庙旧立碑文，现饬令磨洗等因前来。臣恭查乾隆九年……河南学政林枝春……在案。是三教庙久干禁例，自应永远恪遵禁止。……出示晓谕各属，如有似此庙名宜更正者，应一律遵照办理。嗣臣考至辽州、宁武府，查得各该属城内，亦均有三教庙。……拟请旨饬下山西抚臣，通谕各府州县，无论城市乡村，一体严行禁止。俾人知专崇正学，庶祀典不敢妄干，实与士习民风，大有裨益。[③]

汪振基的奏报，证实了三教堂禁令在地方上并未认真执行：三教堂虽已奉旨查禁90多年，而山西境内不少府州县，还从未查办。而对这类奏报，道光帝更是依样画葫芦，明发上谕：着令山西巡抚“通饬各属即行更正，毋得同庙供奉。其各直省如有似此同庙供奉之处，著该督抚转饬各州县，一律更正，以崇正学而昭体制”。[④]

更晚查禁三教堂的陕西，竟然是在汪振基的奏请及道光帝颁谕后，才开始清理。三年后，陕西巡抚富呢扬阿向道光帝汇报了清查的情况：

> 陕西咸宁县在务庄，查出“无生老母”庙，有泥塑无生老母神像，并有万历末年无生老母碑刻一通。务庄南三员村，查出无生老母泥塑神像，但并无碑记。长安县莲寿坊白衣庵，也查出无生老母神像，亦无碑记。鄠县查出槐芽镇小庙暨莲花山并山后各庙，有泥塑、木刻无生老母三像，勘明碑记，残缺不全。以上各碑印刷钞录，呈送核阅，俱无违碍字样，并据搜查各庙，亦无不法经卷。……国家祀典自有常经，邪说诬民，本干禁例。今各该县查出无生老母庙像，虽无别情，惟名目荒诞，事属不经，何可任其存留，致贻煽惑之端。应即饬将各像碑记一律扑毁，并令剀切出示晓谕居民，务各崇正黜邪，毋蹈陋习。[⑤]

---

① 《乾隆朝上谕档》第3册，乾隆二十五年十二月二十六日，第541页。

② 《乾隆朝上谕档》第3册，乾隆二十七年正月二十一日，第815页。

③ 《朱批奏折》，道光十六年六月廿四日山西学政汪振基奏折，档号：04-01-14-0062-048。

④ 台北故宫博物院藏：《宫中档·朱批奏折》（下略作《宫中档·朱批》），道光十九年十二月廿八日陕西巡抚富呢扬阿奏折附片，文献编号：405003570。

⑤ 《宫中档·朱批》，道光十九年十二月廿八日陕西巡抚富呢扬阿奏折，文献编号：405003570。

陕西各州县发现三教堂与无生老母并存的情况，是否说明陕西境内亦有地方化的民间秘密教团？但道光帝对于二者的关联，已无兴趣，也不再下令追查。①

清中叶查禁“异端”的奏报，已经发展出一套标准化程式。这个模式的主要姿态是查办态度积极认真，但所查内容却属无关大局的琐事；虽则没查出来什么，但仍旧饬令下属严查。富呢扬阿疏入，道光帝只在折上朱批：“所办好”！

显然，不论是三教话语，还是儒教话语，均已逐渐丧失了社会批评价值。富呢扬阿可能无法预料得到，在他援引林枝春奏准成案五个月后，中英之间爆发了鸦片战争。儒家知识精英可能也不会意识到，随着新的民族危机和文化危机日益迫近，中国又一次保种保教的儒教话语，已经在地下酝酿、奔流，准备以新的形态，再度兴起。

References

Cao Xinyu. *The Patriarch's Genealogy Records: Historical Field Study of the White Lotus Movement in the Ming and Qing Dynasties: I*, Taipei: Boyoung Culture Publishing Co. , 2016.

Cao Xinyu. "From Famine History to Crisis Metaphor: Social Memory and Cultural Identity in Chinese Rural Society", trans. by David Ownby, *Chinese Studies in History*: 44 (2010): 156-171.

Sidney D. Gamble. *Ting Hsien: A North China Rural Community*, Stanford: Stanford University Press, 1954.

Li Jinghan. *Ding Xian She hui Gai kuang Diao cha*(A General Social Survey of Ting Hsien), Beijing: Renmin University Press, 1986 (1933).

Daniel L. Overmyer. *Local Religion in North China in the Twentieth Century: The Structure and Organization of Community Rituals and Beliefs*, Leiden: Brill, 2009.

Song Jun. *Qing dai Hong yang jiao Yan jiu* (A Study on the Grand Sun Sect of the Qing Dynasty), Beijing: Social Sciences Documentation Press, 2003.

Confucianism and the Three Teachings in the Narratives of Theocracy in the Early Qing Period

CAO Xinyu（The Institute of Qing History, Renmin University of China; caoxy@ruc.edu.cn）

Abstract: With the approval of Emperor Qianlong, the 1744 proposal by Lin Zhicun, Provincial Education Commissioner of Henan, banning the three-teaching-hall became a nationwide theocratic cleansing movement. While the extensive archives of this case have provided scholars with evidence from the perspective of the central government, the local sources for this case, including stele inscriptions, sectarian scriptures and oral histories, unearthed via field studies in recent years, have made available an equally important popular narrative. The hidden interaction between the early Qing central government and the local society, demonstrated through detailed studies of both imperial archives and local sources, will shed new light on the comprehensive relationships between intellectual history and sectarianism in the early Qing theocracy.

Key words: Confucianism, Three-teaching-hall, Theocracy, Sectarianism

① 近年来的碑碣调查显示，很多以“三教堂”“三教庙”为名的庙宇，在此前后都没有更正。此次山陕查禁三教堂，仍属局部清查。乾隆朝以降，山西碑铭题记仍用三教堂的例证，见《三晋石刻大全》各卷目录；更细致的个案调查，参见王小圣、卢家俭主编：《古村郭峪碑文集》，中华书局，2005 年；冯俊杰：《山西戏曲碑刻辑考》，中华书局，2002 年；段建宏：《晋东南三教信仰的形成、表现形态及分析》，《宗教学研究》2015 年第 4 期。